Com o ‘outro’ nos olhos: alguns aspectos da alteridade na etnologia amazônica[1]

Márnio Teixeira-Pinto
UFSC

O ardor e o zelo da etnologia da Amazônia

Há 25 anos, Lévi-Strauss abria o volume da *L’Homme* intitulado *La Remontée de l’Amazone,* com as seguintes palavras:

> Há quinze ou vinte anos, uma explosão mantida pelo ardor e o zelo dos pesquisadores agita os estudos amazónicos. Ela se manifesta, como toda explosão, por uma ruptura com um estado anterior e por uma expansão rápida para além do seu ponto de origem (1993: 7)

O tom ligeiramente pessimista achado ao largo do pequeno texto não ocultava, porém, um certo ânimo confiante na antropologia que esta imensa área etnográfica estava permitindo desenvolver com “ardor e o zelo”. Esta mesma confiança aparece expressa, de modo até um pouco estrondoso, na inspirada introdução geral ao mesmo volume: “Depois de décadas em que a glória literária a disputava com a mediocridade cientifica, a antropologia da Amazônia começa a tornar-se uma interlocutora respeitável nos debates da disciplina” (Descola e Taylor, 1993: 13).

A retórica retumbante é claramente parte de uma longa estratégia narrativa que, desde meados dos anos de 1970, punha em questão, alavancando um novo estado de ânimo, a então falta de robustez do conhecimento etnológico sobre as populações tradicionais do continente, mais especificamente sua área tropical ou suas “terras baixas”, e sua importância relativa no quadro dos principais debates teóricos da antropologia como um todo (veja-se, por exemplo, Lyon, 1974; Taylor, 1984). É absolutamente certo que o quadro mudou e a etnologia amazônica deixou seu passado possivelmente desimportante e assumiu proeminência central em alguns debates cruciais da antropologia contemporânea (ver a seguir). Neste percurso, algumas ideias, alguns dispositivos conceituais que dão corpo a elas, e certos ins-

trumentais analíticos que as tornam visíveis ocuparam, de modo crucial, o terreno sobre o qual essa história desenvolveu alguns de seus lances mais importantes. Este breve artigo pretende relembrar uma parcela pequena, mas absolutamente fundamental, deste percurso, evidenciando a importância de uma dessas ideias – a ideia de "alteridade", hoje onipresente em diversos campos –, revendo-a em uma de suas formulações iniciais, de modo que o ardor da notável expansão da etnologia amazônica, agora madura, possa relembrar, com zelo, algumas de suas mais inspiradas passagens originais.

Guerra, predação, alteridade na etnologia americanista

"Au Nom des Autres" (originalmente, Menget, 1977b) está, com certeza, entre os trabalhos inaugurais da agenda que marcou a etnologia americanista[2] nas últimas décadas e deu a ela alguns de seus melhores frutos. Mesmo que sua publicação integral tenha sido tardia (e apenas em português, em 2001) – fato compensado parcialmente pelo aparecimento de artigos, notas e apresentações em coletâneas (Menget, 1977a, 1979, 1985b, 1985a, 1988, 1993) –, a etnografia e as análises de Menget sobre os *Ikpeng* deixaram marcas profundas, mesmo que dispersas, numa série importante de outros trabalhos. Sua apreciação geral sobre o sistema Alto-Xinguano, a partir de um povo historicamente "marginal" a ele, como o eram os *Ikpeng* à época do contato, alterou profundamente nossa forma de olhar para aquele sistema multicultural, desfazendo definitivamente a imagem de uma *pax perpetua* como o atributo exclusivo da extensa rede de relações intertribais superficialmente pacíficas (Schaden, 1956; Schaden, 1964; Von Den Steinen, 1940, 1942; Galvão, 1979, mas ver também; Franchetto, 2001).

A perspicácia das análises de Menget, gestadas em sua etnografia sobre os *Ikpeng* e consolidadas em seus artigos posteriores, também mostrou-se rentável para iluminar outros casos amazônicos, nos quais a inexistência de guerras efetivas não implicava a inoperância dos mesmos mecanismos que tornavam as relações com os estrangeiros (representados como figuras de um "inimigo", com os quais a relação se marca sob signo de formas diversas de predação ou violência) o motor fundamental das relações sociais. Tornou-se inegável que, mesmo em contextos culturais nos quais uma certa valorização nativa pendia para a harmonia interna e externa, a figura do inimigo, da predação e as referências às formas mais ou menos violentas de relação operavam de modo constante (veja-se, por exemplo, como o caso mais exemplar de um ideário pacifista convivendo com figuras de violência

intrínseca (Overing, 1986, 1989). De todo modo, a grande recorrência dos modos de relação violenta ou predatória na América indígena serviu para demonstrar o caráter insustentável de qualquer tipologia que pretendesse diferenciar sociedades ditas 'guerreiras' de sociedades consideradas 'pacíficas' como essencialmente distintas quanto a seus mecanismos fundamentais de articulação social, mesmo que uma certa valorização moral nativa pendesse para uma destas figuras. Hoje, entretanto, esse consenso sobre a relativa inutilidade heurística da diferenciação de sociedades ameríndias, em termos de sua belicosidade ou pacifismo, sofre de uma evidente e lamentável amnésia, perdendo de vista uma de suas principais fontes.

É claro que tomar a imagem da "violência" (real ou simbólica) e da "guerra primitiva" (efetiva ou imaginada) como planos privilegiados para caracterizar muitas sociedades amazônicas – não apenas pelos seus aspectos funcionais internos, como enfatizado na clássica monografia de Fernandes (Fernandes, 1952, 1970; Carneiro da Cunha e Viveiros de Castro, 1986; e ver também Peirano, 1984) – teria de nos fazer recuar, se não aos filósofos do Iluminismo inspirados pela então relativamente recente descoberta da América e de seus estranhos habitantes, pelo menos até Clastres (1978, 1980a, 1980b, p. ex.). Em seus próprios méritos, no entanto, a obra Clastres jamais deixou de povoar o repertório das fontes de inspiração para quase todos os americanistas.

De certo modo, não é simplesmente a guerra, a paixão belicosa ou o imaginário guerreiro que, em si mesmos, cativaram a sensibilidade etnográfica dos amazonistas nas últimas décadas. Bem além do foco no estatuto e nas formas variadas de beligerância, inegavelmente inscritas de forma mais ou menos evidente em toda a província etnográfica amazônica, muita atenção foi posta também sobre o mecanismo peculiar de estabelecimento de relações *vis-à-vis* o exterior, acionado por meio de formas e graus variados de hostilidade, efetiva ou figurada. O que a guerra ameríndia realmente trouxe à razão etnológica foi este achado de um mecanismo de articulação social e simbólica entre distintas dimensões da vida coletiva destes povos que, pouco a pouco, foi-se percebendo como de uma generalidade verdadeiramente pan-amazônica, e que bem podia ser expressa como, na afirmação de Menget, "uma mesma simbólica da agressão, que faz do inimigo a figura necessária à constituição de uma identidade coletiva" (1985a: 129).

Creio não ser exagerado dizer que é na etnografia sobre os *Ikpeng* – a primeira referência *"au nom des autres"* na literatura especializada – que encontramos uma precisa demonstração etnográfica, talvez mesmo a primeira em detalhamento e sis-

tematicidade, deste regime social e simbólico cujo centro nervoso está na sua particular relação com o estrangeiro, com o inimigo, e nos processos, quase sempre de caráter guerreiro ou predatório, de sua incorporação (física, metafórica, analógica, alegórica) ao interior do *socius.* Desde então, a imagem maior que passou a orientar nossa compreensão sobre os regimes sociais amazônicos veio a ser justamente marcada pela ênfase nas relações que eles estabelecem com seu "exterior". Vigorando por um par de décadas, essa imagem topológica de uma tensão entre "interior" e "exterior" foi o ponto de partida de importantes reformulações analíticas. De um lado, várias considerações sobre o caráter necessário e dependente da relação entre o "interior" e o "exterior" desdobraram-se na constatação de que, se as relações fundamentais para a sociabilidade ameríndia se dão justamente entre agentes que habitam planos, dimensões ou contextos distintos, não há qualquer razão para se manter a separação analítica entre tais planos. Mesmo que o melhor modo de se representar a tensão entre esses planos já tenha sido objeto de algum debate, não é demasiado notar que este esgarçamento de fronteiras estava, já de algum modo, prefigurado na fina denúncia de Menget sobre a "tradição sonolenta [que] faz das nossas limitações práticas de campo uma perspectiva teórica: o horizonte do grupo local nos dá os limites de um universo sociológico" (Menget, 1993: 312).

Contra esta sutil preguiça analítica, a solução era lançar os olhos para o "universo social categorizado pelos próprios índios, universo onde o grupo local se define em contraposição a vários graus de alteridade externa" *(Idem: ibid.).* Tais relações ampliadas à medida mesma do próprio universo social nativo deixavam, portanto, de ser simples, auto-evidentes ou triviais. Variações importantes em torno destes problemas anunciados por Menget foram tornando cada vez mais precisa a imagem comparativa de uma lógica geral, governando a socialidade ameríndia: a centralidade da relação com os "estrangeiros", com os "outros" sustentou tanto a límpida expressão do paradoxo de base dos regimes ameríndios, nos quais a "diferença é perigosamas necessária" (Overing, 2002: 135-136), quanto a preciosa formulação de Erikson (1986: 189) sobre o estatuto de uma "alteridade constituinte" entre os Pano, que bem pode ser tomada como cerne filosófico geral de toda e qualquer relação social no mundo amazônico.

Não foi, portanto, sem razão, que ao longo das décadas de 1980 e 1990 os temas da guerra (real ou figurada), da captura (de pessoas, bens ou propriedades objetivas ou subjetivas) e da predação (efetiva ou simbólica) tornaram-se quase onipresentes na etnologia amazônica. Já os anos 2000 viram ocorrer uma derivação importante,

com o foco se deslocando da natureza, das condições e dos planos onde se estabeleciam as práticas guerreiras e/ou predatórias, dirigindo-se cada vez mais para o estatuto mesmo das relações aí presentes e para as formas e regimes de alteridade que lhes corresponderiam. Este deslocamento foi, em grande medida, o responsável por um novo desenho nos temas de interesse do americanismo, cujo desenvolvimento teórico foi conquistando a crescente visibilidade que a etnologia amazônica hoje desfruta. Uma reconstrução desse campo, mesmo que parcial, pode ajudar na delimitação de algumas das características com as quais essa noção de "alteridade" foi incorporada na etnologia amazônica, o quanto devem às questões propostas pela etnografia *Ikpeng,* e o quanto pode ter ficado à sombra.

Agenda temática e lugar da alteridade na etnologia americanista

Não deixa de ser curioso que parte dos temas fundamentais desenvolvidos pela etnologia americanista, ao longo das últimas décadas, tenha recebido um reconhecimento tão notável de alguns outros campos da Antropologia que se tenha a impressão de que ela traz em si aquilo que verdadeiramente importa para os debates centrais da Antropologia . É claro que essa impressão pode se revelar mais ilusão ligeira causada pela leitura seletiva e certamente restrita da Antropologia, passando ao largo de sua enorme diversidade e fragmentação. Mas, mesmo que possa haver aí algum exagero, é inegável que, passado aquele momento em que se ressentia da situação de ser uma espécie de "irmã menor" de outras antropologias regionais, ou de habitar uma "fronteira fóssil" da antropologia (Taylor, 1984; Descola e Taylor, 1993), a etnologia americanista atingiu um momento de grande maturidade, com uma vitalidade impressionante e uma importância intelectual sem precedentes, ultrapassando fronteiras geográficas e culturais antes assumidas como certas (como em tentativas de comparação com realidades andinas, por exemplo), mas atingindo, também, novas e diferentes paisagens intelectuais e províncias etnográficas (como o Ártico e a Sibéria, por exemplo). É igualmente evidente que a etnologia americanista ocupa um ponto crucial na chamada "virada ontológica" pela qual se dobra uma parcela importante da Antropologia e algumas outras áreas das Ciências Humanas (Alberti et al., 2011; Descola, 2010b; Costa e Fausto, 2010; Holbraad, 2009; Boër, 2007; mas, veja-se também a crítica de Heywood, 2012; e a resposta de Pedersen, 2012a). Nem mesmo a dureza de alguns críticos quanto ao perfil teórico pelo qual a etnologia americanista tornou-se mais conhecida (veja-se, como exemplos, Ramos, 2012; Turner, 2009) danifica a reputação que ela desfruta e a importância jamais

alcançada anteriormente.

Porém, é provável que uma eventual síntese temática futura encontre ainda dentro dos grandes objetos da etnologia um conjunto muito semelhante àquele presente nos excelentes balanços já publicados no passado recente. Algumas das grandes resenhas temáticas dos anos de 1980 e 1990 – por exemplo, Henley (1996, 2001) e Overing (1989, 2002) – guardam em si um mesmo centro temático, gravitando em torno do problema da "diferença" e da "alteridade" como questões centrais dos próprios regimes sociológicos e dos modos de pensamento ameríndios. Por isso, não é certamente sem razão que, bem mais recentemente, já se disse que "talvez não exista na antropologia das chamadas Terras Baixas da América do Sul conceito que supere em presença e rendimento o de "alteridade" (Sáez, 2003: 74). De fato, é realmente notável que os enormes avanços produzidos no campo tenham guardado certa continuidade, a despeito de inúmeros acréscimos, contribuições e reformulações (algumas geniais mesmo) inimaginadas no passado recente. Como um sem-número de etnografias comprovam, seria como se o mundo ameríndio se desenrolasse *in totum* em torno ou a partir do problema do "outro" – algo que já havia sido enunciado por Lévi-Strauss em várias ocasiões e tratado com maior atenção no *Histoire de Lynx* (Lévi-Strauss, 1991), e que se consolidou como o grande campo comum das preocupações. Mas, posto assim nestes termos genéricos, a questão da "alteridade" ainda permanece com um estatuto demasiadamente impreciso para caracterizar o arcabouço tópico e conceitual que vem sustentando a etnologia americanista nas últimas décadas, e ainda mais fugidio para explicar o impacto recente que passou a exercer em outras áreas da Antropologia e além dela.[3]

No interior mesmo das questões ligadas às formas da "alteridade" na Amazônia, o tema das "transformações" está entre aqueles com um desenvolvimento proeminente nas últimas décadas. Desde os achados iniciais de Arhem e Rivière (Arhem, 1993, 1996; Rivière, 1994, 1995, p. ex.), as concepções sobre uma dinâmica "transformacional" entre seres, agentes e sujeitos alimentou tanto as elaborações sobre o estatuto da "alteridade", em diferentes sociedades ameríndias, quanto aquilo que veio a se desdobrar nas teorias do "animismo", reconfigurado a partir da província etnográfica amazônica, e do "perspectivismo" de corte ameríndio. Num certo sentido, pode-se mesmo dizer que foram estas duas grandes tópicas – a da "alteridade" e a da "transformação" – que formaram, ao longo das últimas décadas, os dois pilares centrais em torno dos quais muitas etnografias foram desenvolvidas e sobre os quais se edificaram as duas grandes construções teóricas do campo da etnologia amazônica.

Entretanto, e malgrado a profusão de belas etnografias, nem uma "teoria amazônica da alteridade", nem uma "teoria ameríndia das transformações" parecem ter sido, diretamente, o motivo e a razão do impacto teórico e da relevância etnográfica atingidos pela etnologia americanista nos últimos decênios. Foi apenas quando elas se desdobraram nas figuras gêmeas de suas principais teorias – o "animismo", analítica e comparativamente revisitado (Descola, 1986, 2005, 2010b) e o "perspectivismo" etnográfica e filosoficamente reorientado (Viveiros de Castro, 1998, 2002a; Lima, 1996, 1999b, 2005) –, que a etnologia americanista ganhou presença importante nos debates centrais das ciências humanas (ver, a este respeito, a recente revisão de Halbmayer, 2012, mas também; Toren, 2006; Holbraad, 2009; Viveiros de Castro, 2011; Descola, 2010a; Lloyd, 2007, 2010; Alberti et al., 2011). Agora, já pouco importa a questão de saber da direção das influências inicialmente presentes – se a etnologia americanista capturou ou se ela foi capturada pelos problemas do animismo e do perspectivismo, cujo interesse foi sempre maior que o conhecimento especializado de uma específica província etnográfica. O fato é que, através dessas suas duas grandes expressões teóricas, a etnologia americanista hoje se alinha em órbitas comparáveis às de outras disciplinas das Ciências Humanas com importância e visibilidade tradicionalmente bem maiores (ver Latour, 2009).

Dentro desse movimento de justificado reconhecimento, residem algumas "notáveis reviravoltas", algumas de fácil identificação e plena cidadania, outras ainda aguardando por serem devidamente enunciadas. O reconhecimento pelo próprio Lévi-Strauss da importância do que chamou de "metafísica da afinidade", e a admissão de um novo lugar e estatuto das "filosofias nativas" para a reflexão antropológica (ver Lévi-Strauss, 2000: 720), decerto abriu os horizontes da etnologia amazônica (e, de reboque, a várias outras etnologias regionais) a voos teóricos (e especulativos) mais ambiciosos. É claro que boa parte das reflexões originadas a partir das teorias do animismo e do perspectivismo, na Amazônia e alhures, caminharam, mesmo que em graus variados, mais na direção de formulações de maior alcance teórico e filosófico do que na busca de comparações ou sínteses regionais (ver p.ex., Willerslev, 2007; Holbraad, 2007; Pedersen, 2001; Bird David, 1999; High, 2012; Pedersen, 2001; Rosengren, 2006; Viveiros de Castro, 2002c).

Então, se o animismo e o perspectivismo compõem os principais matizes teóricos da grande visibilidade alcançada pela etnologia americanista, o que mais dizer dos substratos etnográficos das questões da "alteridade" e das "transformações" que foram os eixos temáticos e etnográficos a partir dos quais se articularam estes dois

grandes modelos teóricos? Não creio ser possível sustentar que a erudita re-apropriação da problemática do animismo feita por Descola ou a talentosa reformulação do perspectivismo de Viveiros de Castro sejam simplesmente "teorias da alteridade" e/ou "teorias das transformações", ainda que não seja difícil mostrar que ambas incluem pontos cruciais sobre essas questões como parte de seus principais problemas. Descola, por exemplo, é claro:

> Cada um desses modos de identificação [analogismo e animismo] serve, além disso, de pedra de toque às configurações singulares de sistemas cosmológicos, concepções de vínculo social e de teorias da alteridade, expressões instituídas dos mecanismos mais profundos do reconhecimento do outro e matéria por excelência da investigação antropológica (Descola, 2001: 12 , eu grifo).

Não menos explícito é Viveiros de Castro quando associa um dos traços centrais do perspectivismo ameríndio, isto é, "uma essência antropomorfa de tipo espiritual, comum aos seres animados, e uma aparência corporal variável", a "manifestações de uma **economia geral da alteridade**" (2002b: 351-352, eu grifo), para sustentar a tese geral de que:

> **O perspectivismo implica, portanto, a alteridade:** a diferença como ponto de vista, o ponto de vista como diferença — e a diferença como positiva, nos dois sentidos da palavra. A alteridade não é uma dentre as várias categorias formais impostas arbitrariamente pelo espírito sobre um mundo preexistente, em vista de sua ordenação, mas a condição imanente de categorização da experiência real, e, ao mesmo tempo, um vínculo necessário que dá corpo aos termos que efetua, pondo-os no mundo e assim pondo o mundo. (2001a: 9, eu grifo)

Posto o reconhecimento de sua importância, penso não ser despropositado sugerir que devamos retomar alguns aspectos ligados à questão da alteridade ameríndia que talvez tenham ficado à deriva quanto a algumas de suas origens e possíveis consequências analíticas e teóricas. Longe de pretender apontar equívocos ou omissões de qualquer natureza, tratar-se-ia bem mais de relembrar o modo como a questão da alteridade se configurou etnograficamente e de indagar, em seguida, se a partir destas configurações etnográficas, algo mais poderia ser dito. Cabe uma mirada reflexiva, um olhar para trás, mesmo sabendo que a direção a seguir é sempre adiante, ao menos para nos darmos conta de alguns pontos no percurso que, talvez, tivessem podido abrir outros atalhos: proponho, então, um olhar

à retaguarda, especulando sobre quais outras opções havia no percurso, detendo-me apenas em certos dados etnográficos que tiveram papel importante no desenvolvimento teórico que foi seguido. Já uma boa pista neste sentido é uma ligeira nota na qual Viveiros de Castro acolhe uma constatação interessante sobre o argumento geral de Menget, na tese defendida em 1977, quando de sua publicação em 2001:

> Apraz-me (re)encontrar agora, relendo esse estudo quase quinze anos depois de tê-lo percorrido pela última vez, a prefiguração de uma problemática que vim a desenvolver bem mais tarde, concernente ao papel do que chamei "afinidade potencial" na socialidade amazônica (2001b: 13, nota 6).

Ainda que esteja se tratando ali, especificamente, de questões relativas a propriedades gerais dos regimes sociológicos e de figuras centrais da troca matrimonial, imagino não ser um erro tomar a passagem acima como indicação de que possam existir ainda outras prefigurações da etnologia americanista que acabaram sedimentadas sob camadas múltiplas de reelaborações, ofuscando o sentido dado na origem.

Se, como dito acima, as famosas afirmações de Lévi-Strauss sobre a "abertura para o Outro" caracterizariam, de modo irretocável, uma disposição maior do pensamento ameríndio em direção a outrem – como produto, por exemplo, do seu dualismo instável, dinâmico e em perpétuo desequilíbrio (ver Sztutman, 2001; Perrone-Moisés, 2008) –, não podemos esquecer de dois aspectos contidos na afirmação original. A visada lévi-straussiana era comparativa, pondo o modo ameríndio de tomar a alteridade em contraste com a forma enrijecida da filosofia europeia continental de tratar a questão (filosofia da qual Lévi-Strauss tanto queria fugir!). Mas tampouco deveríamos nos deixar levar pelo caráter sutilmente genérico da fórmula que, se se presta bem ao contraste comparativo pontual entre dois regimes distintos de pensar (ao modo do esquema: "um aberto, outro fechado"), não deixa de cobrar detalhamentos importantes sobre a possibilidade de haver tantos modos distintos de "abertura ao outro", quantos diferentes procedimentos concretos pelos quais se estabelece, afinal. quem são os "outros", ou o que é, afinal, ser um "outro" em situações etnográficas precisas (veja-se, para o contexto interétnico sobretudo, a bela coletânea de Lima e Córdoba, 2011). Talvez muito disso seja tratado nos grandes modelos teóricos à nossa disposição, mas tenho a impressão de que parte das diferentes modalidades concretas de alteridade que foram descritas etnograficamente acabou sendo subsumida por noções demasiadamente genéricas e imprecisas. Vol-

tarei ao ponto.

De qualquer maneira, penso que é neste plano da caracterização etnográfica detalhada dos modos efetivos de "abertura ao outro" e dos procedimentos pelos quais esses "outros" se configuram, que a etnologia americanista produzida a partir de meados dos anos de 1970 deu alguns de seus passos fundamentais, e sustentou o desenvolvimento do que veio a ser sua importância atual. É a partir desta chave que devemos revisitar a contribuição de Patrick Menget a toda essa história.

Uma descoberta etnográfica e uma formulação teórica

Examinemos com mais vagar um par de argumentos apresentados por Menget em sua etnografia original.

Há entre os *Ikpeng* duas modalidades, distintas e opostas, de reprodução social: o nascimento e a incorporação de cativos. Sendo certo que a morte, como para muitos povos ameríndios, não é um fenômeno natural, ela sempre "resulta da ação real, imediata ou mediatizada do estrangeiro-inimigo (...) Em regra, as causas da morte são conhecidas: é a hostilidade estrangeira" (2001: 158-161). No outro polo, a captura ou a incorporação de estrangeiros "substitui um *Ikpeng* que morreu (...) qualquer guerra oferece virtualmente a ocasião de uma *substituição* dos mortos pelos vivos" (Idem: 157-163, grifo no original). Desta dupla propriedade, Menget retira a natureza geral da guerra entre os *Ikpeng:*

> A guerra não é apenas uma necessidade de ordem metafísica, cuja realização suprema consiste na renovação social através da captura e incorporação de estrangeiros; constitui também para os Ikpeng, um modo de relação com seu ambiente social, de dupla forma. No plano espiritual, trata-se de uma troca de maus comportamentos, que o pensamento Ikpeng postula como simétrica e recíproca; na prática, a substituição de um cativo vivo por um Ikpeng morto é um ideal cuja realização nem sempre é possível, e assim, frequentemente, há que se contentar com uma solução remediada, a morte compensatória do inimigo. (Idem: 167)

O estrangeiro, o inimigo, não é assim "uma entidade abstrata", uma figuração genérica marcada por um grau difuso qualquer de uma alteridade mais ou menos essencial. Pelo contrário, descreve Menget, "o inimigo é incarnado, existe na vizinhança, estabelece relações com os *Ikpeng*" (Idem: 158). A concretude deste "outro" é um aspecto fundamental, evitando que a descrição e a análise sucumbissem a uma tentação de embrenhar-se em arriscadas considerações de natureza mais abstrata,

como se isso garantisse qualquer aproximação a uma filosofia propriamente nativa (que, diga-se, é risco grande assumido por muitos outros jovens etnólogos na atualidade!). O estrangeiro, o inimigo, o outro é simbólico justamente na exata medida em que é… real, por assim dizer![4]

Muito da descrição e das sugestões analíticas de Menget sobre tais aspectos da vida social *Ikpeng* encontrou equivalentes notáveis em várias outras etnografias posteriores, sustentando a hipótese de uma configuração geral amazônica relativa à guerra e aos estrangeiros-inimigos. Mas, ao examinarmos a descrição mais precisa da relação entre a morte e os inimigos, surge um admirável traço *Ikpeng*.

> (…) Quando morre em suas casas alguém importante, homem ou mulher iniciado, a parafernália do morto [o toucado de guerra, fitas de algodão, braçadeiras, pulseiras] é discretamente largada perto de uma aldeia inimiga, ou mesmo numa casa inimiga (..) os *Ikpeng* consideram estes objetos perigosos porque estão contaminados por espíritos malévolos; e preferem, logicamente, que os principais responsáveis pela maldade sejam expostos ao risco residual em vez dos próprios *Ikpeng* (Menget, 2001: 167)

Lembrando que toda morte é devida aos estrangeiros-inimigos, esta peculiar entrega dos bens do morto ao domínio dos inimigos pareceria, num primeiro instante, pouco adequada à regra de "simetria e reciprocidade dos maus comportamentos" que, como compensação, deveria impelir os *Ikpeng* à guerra para a captura ou a morte de um inimigo – já preliminarmente culpado. Esta entrega dos bens pessoais do matador é, porém, mais uma cessão preventiva, evitando que ainda mais dano seja causado pela maldade do inimigo já responsável pela morte de um Ikpeng: uma afirmação suplementar da culpabilidade do estrangeiro-inimigo, ou uma contra-face da morte definida como predação imposta pelo estrangeiro. A cessão dos bens do morto apenas reafirma que o estrangeiro é a causa da perda (do sujeito morto e, agora também por extensão, dos elementos que poderiam, de forma metonímica , representá-lo). Os *Ikpeng* são um caso exemplar desta forma de relação de agressão e captura, que reafirmam mesmo quando estão no lugar de vítima dos inimigos, com um morto e seus bens que devem ser a eles, aos inimigos, vinculados.

Quando o morto é o próprio inimigo, um outro aspecto se revela. Nas palavras de Menget:

> Situação inversa ocorre quando um Ikpeng mata um inimigo (…) nessas situações,

> colocará perto do cadáver a arma mortífera, o seu toucado otxilat, caso tenha um, o seu stock de flechas, o seu colar, as suas faixas de algodão. Em suma, longe de despojar o inimigo, é a si próprio que se despoja, e regressa para casa completamente nu. Esta oferenda chama-se utuatublu ebeptun, o preço da minha vítima, e apresenta um caráter muito marcado (Idem: 168 grifos no original)

Este despojar-se por parte do homicida é, na aparência inicial, pouco conforme à expectativa de que a morte do inimigo seria uma condição para a obtenção de bens ou propriedades compensatórias, como a guerra seria em si mesma, idealmente, como já sabemos, a estratégia para capturar um inimigo como compensação para um morto *Ikpeng.* Mas, em lugar de tirar algo do inimigo, matá-lo implica em tirar algo de si mesmo. Outra vez, contra a aparente discrepância, a fina análise de Menget repõe as razões dessa oferenda, o pagamento do "preço da vítima", em seu lugar.

> Os *Ikpeng* comentam este pagamento de várias formas, que não se excluem. Por um lado constitui um meio simbólico de encerrar um ciclo guerreiro, pois a vítima, que em si mesma pode compensar uma morte Ikpeng, é compensada como que por metonímia, porque recebe os elementos da pessoa *Ikpeng* que definem o guerreiro (...) mas é também uma maneira de se proteger contra os aspectos sobrenaturais da violência (...) o sangue da vítima jorra sobre o homicida (...) Nesta óptica, a panóplia Ikpeng é sanguinolenta e portanto perigosa; separar-se dela é cumprir uma parte dos ritos necessários para a reintegração na comunidade (Idem: 168-169)

Há, aqui, um conjunto de correspondências importantes. De início, os elementos que definem a pessoa do matador e que devem ser deixados junto à vítima, e os pertences de um morto, que devem ser largados, discretamente próximos a uma aldeia inimiga, partilham um mesmo caráter perigoso. Seu paralelismo, entretanto, se deve à justaposição de vários fatores: se os pertences de um morto carregam riscos associados a maus espíritos ligados à morte e levá-los para próximo dos inimigos (de saída, suspeitos de culpa) é deixar que eles mesmos se exponham à possibilidade de perigo, os pertences do matador *Ikpeng* são deixados junto à vítima por carregarem os atributos de sua pessoa guerreira e, complementarmente, porque acabaram contaminados pela morte da vítima e não devem retornar à aldeia, expondo os *Ikpeng* aos "aspectos sobrenaturais da violência" cometida. É claro que se pode imaginar, mesmo que a descrição não o confirme explicitamente, que os

pertences de um morto Ikpeng também trariam a marca de sua pessoa, e, por isso, acabam contaminados pelas mesmas circunstâncias que o levaram à morte, tornando ainda mais consistente o paralelismo.

Mais importante, entretanto, parece-me que é o jogo de correspondências que se estabelece pela morte do inimigo: pois, se a vítima compensaria uma morte *Ikpeng* anterior, o que compensará a morte da vítima à frente? Eis o preço: os elementos que constituem a "pessoa" do guerreiro são já deixados como pagamento antecipado, porque são concebidos como equivalentes metonímicos do próprio matador – cuja morte, representada pelos despojos de sua "pessoa" seria a única compensação efetiva a evitar uma (indesejada) continuidade no ciclo de agressões belicosas. Em outras palavras, aqui um morto vale um outro morto... ou, tentativamente, sua representação metonímica. Mas, como Menget deixa claro um pouco adiante, *ebeptun,* ainda entendido como preço ou compensação, é também um jovem inimigo capturado como substituto de um morto *Ikpeng* (Idem: 171). Não se trataria, assim, da simples correspondência – que nada teria de simples, evidentemente –, entre um Ikpeng morto e um morto inimigo, posto que um morto *Ikpeng* deveria ser preferencialmente substituído por um inimigo cativo vivo. Tratar-se-ia, então, mais verdadeiramente, de uma correspondência entre dois sujeitos – um sujeito *Ikpeng* por um inimigo–sujeito. Todo esse jogo de correspondências supõe, portanto, um princípio de "equivalência entre os sujeitos" – justo para que possam ser tomados como substitutos possíveis uns dos outros. Ora, em sendo o inimigo já um "outro", não deixaria de ser um equivalente virtual, um substituto possível de um Ikpeng. O que lhes marca a posição é uma relação de alteridade, certamente, mas de um tipo bastante preciso: trata-se da mútua equivalência entre dois "outros". Uma equivalência que, de modo claro, não quer dizer nem igualdade nem correspondência exata, mas apenas a possibilidade de que, em certas circunstâncias, os termos de uma relação de alteridade possam ser intercambiáveis.

As formas possíveis de tradução adotadas por Menget para o termo *ebeptun,* como "preço" ou "pagamento", reforçam esse caráter de relativa equivalência – entre um cativo-inimigo e um morto *Ikpeng,* entre os elementos que constituem a pessoa do matador e a morte de um inimigo –, que sua aguda descrição sustenta. Mesmo com a riqueza de detalhes apresentadas por Menget sobre as relações entre morte, mortos, cativos, inimigos, guerreiros e matadores, não se consegue ir mais adiante nessa questão olhando apenas para o material *Ikpeng.* Aqui, talvez, uma rápida (e igualmente sumária) comparação com os Arara do rio Iriri, no Pará, pode

ajudar a aprofundar a questão – cuja oportunidade poderia ser entendida como um anúncio de uma comparação mais sistemática a abranger vários outros aspectos da vida destes dois povos indígenas de grande proximidade histórico-cultural, que ainda aguarda por ser feita.

Das trocas, das mortes e do valor do "Outro" e do "Inimigo": olhando por termos Arara

Incluídos numa mesma família dialetal, não é nada estranha a existência de correlatos linguísticos entre o *Ikpeng* e o Arara. Com um processo de separação que remonta provavelmente a meados do século XIX, as semelhanças e diferenças entre eles compõem um quadro complexo que certamente mereceria um maior cuidado e detalhamento. Quero aqui tomar um cognato linguístico Arara do termo *Ikpeng ebeptun,* cujo contexto de ocorrência e utilização me parece ajudar na compreensão de aspectos semânticos e de suas reverberações num regime relacional que o termo parece prescrever. Trata-se do termo Arara *ebetpïn* (de evidente ressonância com o *ebeptun Ikpeng*[5]) e que se refere a um complexo sistema de codificação das trocas entre os Arara, que descrevi de modo mais completo em outro lugar (1997, Cap 5, passim), de onde transcrevo algumas passagens relevantes.

O *ebetpïn* Arara é um termo composto, uma modificação imposta a um descritor geral – ebet – usado para algumas formas assumidas pelos oferecimentos e pelas trocas de coisas entre sujeitos. A palavra define uma "forma de dar" vista como absolutamente "generosa", uma vez que não se estrutura sobre modelos prévios de equivalências entre coisas dadas e recebidas, e nem supõe, tampouco, o imediatismo de uma reciprocidade mecânica como a motivação do ato da oferta. Mas, a despeito de sua associação aos valores positivos da generosidade, também em *ebet* se revela parte importante dos riscos que envolvem genericamente as trocas. Em certas circunstâncias, a noção de *ebet* pode ser acompanhada por uma outra ideia, quando modificada pelo morfema *"pïn": ebetpïn* é uma forma bem mais complexa de dar e receber. Os Arara usam o termo *pïn* em vários contextos associados a trocas, tanto cotidianas, quanto em situações marcadas por atos mais solenes e rituais.

Os xamãs Arara se valem de uma fórmula muito formalizada para um modo de interação com os espíritos "donos-dos-animais" *(oto),* quando pedem a eles que liberem, na floresta, filhotes dos animais sob sua guarda, sob o pretexto de que os xamãs os querem para criar. Esta fórmula inclui o termo *pïn* de modo preciso. Diz o xamã: *"iamït'pra uro, iamït'pra tangie, ibirinda pïn"* – que, numa versão aproximada,

quer dizer: "Eu não tenho animais de estimação *(iamït),* eu não tenho mais nenhum animal de estimação, quero outros animais como *pïn*". O sentido da palavra ainda não se esclarece pelo seu uso nesta fórmula dos xamãs. Vejamos seu uso corrente em duas outras situações comuns no trato das trocas no cotidiano.

Em situações concretas, cotidianas e ordinárias, de trocas diretas e recíprocas, a que os Arara chamam *apomdaka,* uma típica negociação busca uma equivalência pretendida entre a coisa oferecida e a coisa a ser dada em retribuição, e pode se valer da expressão *"wake ananin (ou atak) ibirinda pïn!"*: alguma coisa como "dá-me mais um (ou dois)" em troca do que estou te oferecendo". De outra parte, quando os Arara querem saber das coisas ou das quantidades trocadas por um determinado objeto, um modo comum de perguntar seria *"uagïmïk ebetpïn?"*. A expressão vale tanto para indagar sobre os itens usados num escambo por um determinado bem, quanto para saber de nós, brancos, a quantidade de dinheiro que teria sido usado para se adquirir um certo bem. "O quê ou quanto foi dado?" talvez, então, seja uma boa tradução para a frase. Assim, mesma acepção do *ebeptun Ikpeng* se aplicaria aqui sem qualquer dificuldade: trata-se mesmo de um "preço" efetivamente pago pela coisa obtida, um "pagamento" dado pela coisa recebida.

Nas duas situações acima, a palavra *pïn* parece servir como um atribuidor contextual de equivalências concebidas como intrinsecamente variáveis, isto é, que não se consegue saber ou definir antecipadamente. É justamente sobre este caráter inicialmente indeterminável das equivalências nas trocas de bens e serviços de naturezas diversas que os Arara centram a ideia de "risco" e de "perigo" que, para eles, cerca o "comércio" — a que chamam, significativamente, de *ebetpïntana:* o entrar em trocas *ebetpïn,* modos de dar e receber coisas de equivalências variáveis ou indetermináveis antecipadamente. A ideia reguladora que parece estar expressa na palavra *pïn* parece, então, remeter-se ao ajuste de equivalências variáveis, instáveis, indeterminadas. Deste modo, se a palavra *ebet* se refere a ofertas e trocas "generosas" para a qual não se espera (ou não se pode esperar) qualquer contrapartida equivalente, ebetpïn, por sua vez, implicaria exatamente no ajuste de possíveis equivalências entre as coisas trocadas. Ora, se é preciso ajustá-la *ad hoc* é porque entre as coisas trocadas não existe uma equivalência predefinida, fixa, nenhuma correspondência estável. É por isso que os regimes das trocas *ebetpïn* têm muito mais de imponderável, de oscilante, de irregular – como é o comércio dos brancos, aos olhos dos Arara.

Voltemos uma vez mais à fórmula dos xamãs Arara endereçada aos "donos-de-

-animais". A que se refere a palavra *pïn* ali incluída? Viu-se que a fórmula pede animais para serem criados, aproximando essa criação de animais *(iamït)* da ideia de um "preço", um "pagamento". Num certo sentido, é a própria atividade da caça, a matança de animais no atacado o que se pretenderia pagar ou oferecer como forma de compensação à criação de animais de estimação – como bem mostrou Erikson (1987). Entretanto, a palavra *pïn* se refere aos ajustes instáveis, e como tais incertos e perigosos, em formas de "trocas" para as quais não há equivalentes predeterminados. Por isso a criação de animais de estimação não evita completamente o risco de que os espíritos guardiães dos animais matem humanos e levem, como suas crias de estimação, as partes espirituais de suas vítimas.

O *ebeptun Ikpeng* como o *ebetpïn* Arara remetem a esse plano de relação no qual equivalências são tentadas entre mortos, inimigos, animais, todos presos numa teia de beligerância, agressões, captura e predação. Ora, é bastante consensual que as figuras arquetípicas da alteridade na Amazônia recobrem exatamente os mortos (Carneiro Da Cunha, 1978), os inimigos (Viveiros de Castro, 1992, 2002a), e também os animais (Erikson, 1987; Descola, 1986; Arhem, 1996). Neste sentido, o que bem pode estar subjacente aos dois casos rapidamente analisados são tipos de procedimentos pelos quais as relações de alteridade ali presentes acabam marcadas por um sutil princípio de equivalência (almejada).

A constatação de uma relação intrínseca e fundamental entre matador e vítima – bem como entre seus diferentes correlatos dentro do amplo espectro de relações marcadas por algum princípio de alteridade – não constitui mais qualquer grande novidade para a etnologia amazônica, que sempre reafirma uma das precisas sentenças de Menget sobre a "impressionante indistinção entre o agressor e a vítima" (1993: 29). Em torno dessa relação, tomada como emblemática, surgiram importantes elaborações sobre as identificações, as assimilações, as capturas de propriedades constitutivas da subjetividade, para as quais as referências seriam excessivamente abundantes aqui. Mas, fique-se ao menos com o emblemático caso dos Wari', tal como descritos por Villaça (2000, 1992, 1998). Vale notar, entretanto, uma certa mudança de ênfase ao longo das últimas décadas: se, até a década de 1990, ela recaía sobre a mútua constituição, a interdependência e o caráter intercambiável das figuras de matador e vítima, ou predador e presa, hoje recai mais sobre as propriedades gerais da "alteridade como perspectiva ou ponto de vista" (Viveiros de Castro, 2002b: 288-290). Há, certamente, ganhos notáveis nessa reformulação perspectivista da alteridade, sobretudo quanto aos planos em que certos princípios de equi-

valência se revelam. De um lado, as "equivalências subjetivas dos espíritos" como pilar fundamental das diferenças de perspectiva que fundam as sociocosmologias amazônicas, de outro, a possibilidade de que "entre os mundos respectivos de cada espécie natural, [o xamã] busque homologias e equivalências entre os diferentes pontos de vista em confronto" (Viveiros de Castro, 2002: 395-469). Parece, então, evidente que a possibilidade de "equivalências entre pontos de vista" seria tributária da "equivalência subjetiva dos espíritos" – a condição para tornar-se comparável à "alteridade" das perspectivas.

Ora, o caso *Ikpeng* exposto acima, suplementado pela rápida análise do correlato Arara, evidencia uma situação na qual, além da diferença entre eles, ponto de partida de sua relação, o que ganha importância no desfecho da interação entre um *Ikpeng* e um inimigo-outro é tentativa concreta de também se estabelecer uma equivalência entre eles – que é o que vai por trás das noções de "preço", "pagamento" ou "compensação". Seja na forma de um cativo trazido como substituto físico da pessoa de um Ikpeng morto, seja na forma dos elementos constituintes da pessoa de um guerreiro *Ikpeng,* deixados junto à sua vítima, o que era antes apenas um "diferente", agora é submetido a um procedimento para lhe determinar um "equivalente" que, se não reduz, apaga ou anula a alteridade intrínseca entre eles, ao menos introduz um princípio de correspondências possíveis.

É neste plano, o da busca por "correspondências entre os diferentes", que uma outra semelhança entre *Ikpeng* e Arara mostra-se igualmente reveladora de outras propriedades de um regime de alteridade que não se deveria, literalmente, perder de vista. Sobre sua forma maior entre os *Ikpeng,* a relação guerreira com o inimigo, lembremos que Menget afirma que o objetivo seria a substituição de um *Ikpeng* morto por um cativo vivo e que apenas quando isso não é possível é que se há de se "contentar com uma solução remediada, a morte compensatória do inimigo". Tudo isto porque

> Este sistema de guerra é uma ideologia e um conjunto de normas, no seio das quais homicídio ocupa uma posição secundária em relação à captura [pois] o assassinato é um ato muito mais perigoso do que a captura porque modifica gravemente o equilíbrio interno dos fluidos e substâncias corporais daquele que o comete, enquanto a captura não implica nada de semelhante. (Menget, 2001: 172)

A nítida preferência *Ikpeng* por cativos – e não por vítimas reais, efetivas, pacien-

tes da guerra, violentados em sua materialidade, corpos imolados deixados ao longo do trajeto por onde passam os guerreiros – evoca, de modo claro, propriedades fundamentais do suporte conceitual de várias noções de alteridade entre muitos povos ameríndios, que remetem às múltiplas dimensões deste regime de substituições e de equivalências entre sujeitos, entre perspectivas e pontos de vistas, e entre tudo isso. Estrangeiros, inimigos, cativos, afins potenciais, afins reais, sogros e tios maternos, primos e cunhados, egos e alter egos , humanos e animais, e todas essas figuras que povoam o imaginário ameríndio são posições relacionais sobre as quais transitam e transigem, tendencialmente, todos os sujeitos possíveis em, virtualmente, todas as relações possíveis.

Longe de desfazer-se na imprecisão das elucubrações metafísicas ou das elaborações cosmológicas, é à dinâmica própria de relações efetivas que este sistema se dirige: mais do que ideias, são, propriamente, relações entre sujeitos. E é esta mesmíssima dinâmica que garante na sociologia e na história Arara recente os mecanismos pelos quais "estrangeiros" foram incorporados como sujeitos plenos nas redes nativas de relações, ou os brancos mesmo acabaram assumindo um lugar no fluxo das relações nativas Arara durante o contato. A "abertura para o exterior", revelada pelos Arara ao longo da história de contato (que depois restou reafirmada em várias outras relações históricas e regionais), nada mais é do que esta prática de fazer equivalências entre posições de sujeito, figuras de identidade e relações sociais (Teixeira-Pinto, 1997: Caps. 1 e 5; Menget, 2001: 189-214).

O ideal *Ikpeng* de "transformar 'inimigos' em 'homens'" tem como fundamento o fato de que "no pensamento Txicão não existem inimigos hereditários, mas uma hereditariedade inimiga, num duplo processo, real (cativos) e simbólico (as denominações estrangeiras)" (Menget, 2001: 205). Esta distinção entre os sujeitos (reais) e as relações (abstratas), quero dizer, a diferença entre a labilidade do inimigo e a permanência da inimizade é um traço a não se olvidar.

Ora, não diferem os termos *Ikpeng* e Arara para as denominações estrangeiras em geral: urot, para os *Ikpeng*, *udot* ou, na forma possivelmente diminutiva, *udotpeem* para os Arara,[6] como parecem não diferir também, tampouco, o regime geral de transformar "estrangeiros-inimigos" em, digamos, "humanos" com quem se pode ter relações efetivas. Em ambos os casos, tudo se trata de, num jogo de relações possíveis, revelar as posições e a natureza dos sujeitos envolvidos. A condição, vale ressaltar, seria justamente a possibilidade de sua mútua equivalência: um cativo por um morto, um estrangeiro por um "humano", um inimigo, um afim…

Longe de representar um "fechamento Caribe" (a família linguística que engloba o *Ikpeng* e o Arara), este é um dispositivo com evidente inscrição pan-amazônica, ameríndia mesmo, no geral. Penso que o que os casos *Ikpeng* e Arara acrescentam é apenas esta realização efetiva da equivalência entre os pontos de vista que compõem qualquer relação entre sujeitos. Neste sentido, é assim que se deveria tomar o valor da "vítima" em qualquer esquema da apropriação "perspectivista": "vítima" é todo aquele que, em alguma instância (ou em algum momento do tempo), é o equivalente a um outro humano qualquer.

Mas aqui não se trata apenas de equivalências formais entre os pontos de vista, mas de "equivalências substantivas", servindo justamente para estabelecer uma certa igualdade entre os diferentes (o que não quer dizer "identidade" entre eles). Neste sentido da existência de um plano onde pode se instalar alguma igualdade, a literatura abunda em referências sobre o "reconhecimento da plena humanidade" das vítimas (todas, indistintamente à espécie), de toda e qualquer forma de agressão ou belicosidade. E, como já se disse, longe de esgotá-la, o estatuto de uma comum humanidade é justamente a condição da alteridade como diferença de pontos de vista – "porque humanidade é o nome da forma geral do Sujeito" (Viveiros de Castro, 2002: 374). Há, portanto, uma clara tensão, a meu juízo ainda não de todo resolvida, entre o princípio e a forma geral da alteridade e sua materialização concreta, revelada através dos modos efetivos, alguns já conhecidos por descrições etnográficas preciosas, pelos quais se busca alguma igualdade, correspondência, homologia, ou equivalência entre aqueles marcados sob o signo da alteridade.

Em outras palavras, o foco nas propriedades formais de um regime geral de alteridade na Amazônia, já muito bem determinado, não deve ofuscar a atenção que se deve dedicar aos modos concretos, empíricos como este regime se efetiva, se realiza. É por essas razões que, creio, há algum espaço para retomar a reflexão sobre a natureza ou a qualidade da diferença que importa em certos casos.[7] Ora, mas se tudo ainda se joga sob a marca inquestionável, indelével da "alteridade", o que se ganharia em distinguir alguns de seus pormenores ou particularidades? Cabe aqui uma pequena digressão que me permitirá encaminhar uma breve conclusão.

Breve conclusão: formas de alteridade e o valor da etnografia

Nem a Antropologia nem a etnologia amazônica têm qualquer monopólio descritivo e analítico sobre o tema ou o problema da alteridade – mesmo que, num outro plano, nenhum de nós, antropólogos, se oporia à ideia de que a matéria fun-

damental de nossa disciplina é mesmo a alteridade. Contudo, não foi este o plano de alteridade – a diferença entre "nós" e "eles", quaisquer que sejam os conteúdos destes rótulos – aquele de que venho tratando. Ao contrário, o horizonte sempre esteve no lugar que os mecanismos operados por uma lógica de alteridade ocupam no conjunto dos problemas que a etnologia amazônica identificou como centrais para a compreensão dos povos com que se ocupa, em si mesmos. Há, porém, e sem qualquer dúvida, esta peculiar convergência entre a "alteridade" como matéria geral da antropologia e a "alteridade" como problema ameríndio fundamental. Isto mereceria considerações mais longas e complexas, o que foge completamente do estreito objetivo deste limitado artigo. Sem embargo, é legítimo anotar que há também aí uma questão menor, bem mais circunscrita, mas não de importância inferior.

Se, como se disse, as questões relativas à alteridade definiram problemas centrais para a etnologia amazônica, há aqueles que sugerem já haver aí um insinuante e saliente diálogo com outras áreas das humanas: "A interação de identidade e alteridade, o eu e o outro, (...) é, de fato, um tema característico da filosofia francesa do século XX (Descombes, 1979) que teve um impacto excepcional sobre a etnografia amazônica" (Costa e Fausto, 2010: 92).

Mesmo que haja algum exagero no que parece ir sugerido nas entrelinhas da citação acima, não há como pôr em dúvida que a etnologia amazônica trouxe contribuições sobejamente importantes ao tema – mesmo admitindo que ele fosse (igualmente, por que não?) "característico da Filosofia Francesa". De outro lado, não há como questionar, tampouco, que o tema é matéria de reflexão filosófica importante a partir da qual, apesar de não poder reivindicar qualquer competência específica, algumas coisas podem sempre ser aprendidas. A própria tese de Descombes, na obra citada acima, de que a mudança no horizonte da filosofia francesa do pós-guerra deve-se a um certo eclipse da influência dos "três H" (Hegel, Husserl, Heidegger) e a uma maior influência dos *"mestres da suspeita"* (Marx, Freud, Nietzsche), parece ter apenas um valor esquemático e pedagógico, no sentido de tentar impor alguma ordem a um domínio que, tal como a antropologia recente, foi marcado mais por uma multiplicidade teórica e por um cruzamento de influências díspares do que por qualquer hegemonia de escolas ou escolhas. É justamente esta sua característica híbrida que permitiu que a filosofia francesa nas décadas de 1960 e 1970 tenha produzido influências variadas em muitas áreas das ciências humanas, em geral, e na antropologia em particular.

Há, neste sentido, pelos menos dois exemplos evidentes de reflexões sobre a

questão da alteridade que, transbordando da filosofia, atingiram as ciências humanas e deixaram algumas marcas importantes (mesmo que subjacentes), e para as quais os antropólogos deveriam voltar a olhar em busca de nova inspiração. Refiro-me, em primeiro lugar, a um pequeno opúsculo de Jean-Pierre Vernant (1988), cujo título original é, significativamente, *La mort dans les yeux: figures de l'Autre en Grèce Ancienne*. Logo no início deste livro pequeno, mas de beleza grandiosa, Vernant nos conta como chegou ao problema da alteridade a partir de uma pesquisa sobre as diferentes maneiras de figurar o divino na Grécia Clássica e das questões que foram aparecendo:

> Como os gregos representaram seus deuses e quais são os vínculos, as relações simbólicas que, para o fiel, associam determinado tipo de ídolo à divindade que deve evocar, ou "presentificar"? Neste contexto, deparei com o problema dos deuses gregos mascarados, ou seja, aqueles que são figurados por uma simples máscara ou em cujo culto são utilizadas máscaras, sejam votivas ou conduzidas pelos celebrantes. Trata-se, essencialmente, de três Poderes do além: Gorgó (a górgona Medusa), Dioniso e Ártemis. Que traços comuns a estes Poderes, por diferentes que sejam, aparentam-nos à região do sobrenatural que a máscara tem por vocação exprimir? A hipótese é que, segundo modalidades próprias a cada um, todos se relacionam ao que denominarei aqui, à falta de melhor, *alteridade;* eles dizem respeito à experiência que os gregos tiveram do Outro, nas formas que lhe atribuíram. *Alteridade, noção vaga e excessivamente ampla,* mas que não reputo anacrônica, na medida em que os gregos a conheceram e utilizaram. Assim é que Platão opõe a categoria do Mesmo à do Outro em geral, t*ò héteron. Não se falará, naturalmente, de alteridade pura e simples, antes distinguindo e definindo a cada oportunidade tipos precisos de alteridade:* o que é outro em relação à criatura viva, ao ser humano *(ánthrõpos),* ao civilizado, ao macho adulto *(anér),* ao grego, ao cidadão (Idem: 11-12 eu grifo).

Há uma bela lição aí, na denúncia do caráter "vago e excessivamente amplo" e na evitação de "falar de alteridade pura e simples", mas distinguindo tipos precisos de alteridade. Com uma trajetória pessoal que se confunde com a história das ciências humanas e com a própria história da França do pós-guerra (ver, a este respeito, Peixoto, 2002), a influência de Vernant na Antropologia (e fora dela) está longe de pequena, e talvez, com alguma sorte, ainda possamos revisitar sua obra: neste caso, certamente teríamos um ganho mais que razoável para a Antropologia.

Em segundo lugar, permito-me a referência ao igualmente pequeno, mas não menos sublime livreto de Giorgio Agamben intitulado *L'Amitié* (2007). Numa de suas passagens mais elegantes, há uma análise penetrante da noção de amizade a partir do

mundo greco-romano, naquilo a que ela se refere a dimensões de alteridade:

> É porque o amigo é um outro eu, um *heteros auto*. Na sua tradução latina – *alter ego* –, esta expressão conheceu uma longa história que não é o caso de reconstruir aqui. Mas é importante sublinhar que a formulação grega é mais pesada de significação que aquela que um ouvido moderno pode perceber na sua versão latina. E para começar: o grego – como o latim – dispõe de dois termos para dizer alteridade: *allos* (em latin, *alius*) é a alteridade genérica, *heteros* (em latim, *alter*) a alteridade como oposição entre dois, a heterogeneidade. Ou seja, o latim *ego* não corresponde extamente a *autos,* que significa "eu mesmo". O amigo não é um outro eu, mas uma alteridade imanente na mesmidade, um devir outro do mesmo. No lugar em que eu percebo minha existência como doce, minha sensação é atravessada por um co-sentir que a desloca e a deporta para o amigo, para o outro mesmo. A amizade é esta dessubjetivação no coração mesmo da sensação mais íntima de si (Idem: 33-34 eu grifo).

A delimitação precisa destas formas possíveis assumidas pela noção de alteridade é o que permite a Agamben circunscrever o regime das relações de amizade no interior deste traçado conceitual da filosofia que tem no mundo greco-romano parte de seus fundamentos.

Vale enfatizar que a contextualização que Vernant e Agamben fazem é bastante comparável ao nosso procedimento etnográfico na antropologia, deixando de lado especulações abstratas e meramente formais, e indo ao encontro dos regimes simbólicos e os esquemas conceituais que podem nos fazer perceber o sentido de certas práticas. Surge, assim, a questão: se diante do problema da "alteridade", o classicista e o filósofo não se envergonham de buscar as necessárias distinções no interior de esquemas conceituais "vagos e amplos", por que os antropólogos não deveriam fazer o mesmo? Ou, em outros termos, se o mundo greco-romano (ou a nossa reflexão filosófica sobre ele, tanto faz) encontrou, no interior do plano das noções abstratas de alteridade, as especificações, as distinções, e os detalhamentos que davam mais importância e peso ao problema, por que não proceder da mesma forma sobre o domínio da alteridade no mundo amazônico? Por que limitá-lo à vagueza, à amplitude indefinida desta noção que, muitas vezes, parece querer permanecer na imprecisão?

De fato, na rotinização das pesquisas em etnologia, a replicação de uma fórmula que constituiu sua importância hoje faz com que noções vagas de "alteridade" e afirmações genéricas sobre os "outros" difusos sejam encontradas *"par tout et nulle part"* (para roubar a expressão de outro filósofo). Proponho, porém, que deveria

valer neste plano onde se definem as questões relativas à alteridade na Amazônia (e adjacências), a mesma vigilância cumprida para um outro conjunto de problemas que, felizmente, já mereceu um tratamento mais denso e profundo. Refiro-me ao velho problema da relação entre "natureza e cultura", e ao sensato alerta de Lima, num fascinante artigo já consagrado (Lima, 1999a: 50): "No estudo das cosmologias indígenas, é impossível situar a questão da distinção natureza e cultura, humano e animal, em um nível de generalidade tal que a diversidade interna a cada um desses termos perca sua relevância".

Creio ser exatamente a mesma precaução que deve ser tomada em relação às ideias de "diferença" e de "alteridade". Se, como vimos Vernant e Agamben afirmarem, estas são noções que importam à constituição das tradições culturais ocidentais, isto não quer dizer que sua reiteração genérica alhures seja suficiente para demarcar sua igual relevância. Ao contrário, deveria, justamente, cobrar-nos seu enfrentamento pela via da reflexão etnograficamente fundamentada. Porém, o surgimento recorrente de um discurso genérico sobre a "alteridade" embute em si mesma o perigo de sua banalização e da perda de relevância, que apenas a contextualização permitida por referenciais etnográficos precisos pode garantir. Todo o instrumental analítico que garantiu várias possibilidades de grande alcance teórico não poderia ser transformado em apenas mais um mecanismo exemplar de simples afirmações de rotinas intelectuais que, mesmo graciosas, contribuem pouco ao alargamento conceitual que deve ser produzido a partir de etnografias finas e sensíveis.

Os últimos quarenta ou cinquenta anos antes do apogeu da etnologia americanista são por certo um dos domínios em que a literatura em torno das questões da "alteridade" é mais abundante e, ao mesmo tempo, ainda consistente, autorizando que dela se tente extrair, de forma metódica e consequente, considerações de maior impacto. Claramente há nesta história uma característica a ser sublinhada, com ênfase vigorosa: em qualquer bom empreendimento antropológico, a precisão descritiva e o rigor analítico e, por que não, a criatividade teórica e comparativa não podem jamais ser dissociados .

Uma bibliografia temática da etnologia recente deverá sempre, sem prejuízo de clássicos que abriram e sedimentaram o caminho, cruzar o arco que percorre temas como a guerra, o canibalismo, a morte e a captura de troféus humanos, passar por parcelas de diferentes universos simbólicos nos quais práticas sociais se inscrevem inextrincavelmente em extratos cosmológicos, e atingir o bojo de alguns debates contemporâneos que, excedendo sua importância para a compreensão da província

etnográfica regional de onde emergem, reverberam no coração mesmo da antropologia. Neste percurso, é a discussão sobre a "alteridade" como um dos problemas centrais para cada um dos povos ameríndios que foi recebendo seus matizes locais e suscitando a imaginação analítica de talentosos antropólogos. Uma síntese regional maior, no entanto, qualquer que seja seu horizonte, é tarefa longa e ainda por fazer (ver nota 1). Ultrapassa o teor e o escopo deste pequeno artigo. Porém, suponho não ser exagerado propor, ainda que de modo contido e, quiçá mesmo, cifrado, que o que esta síntese possa vir a oferecer seja mais do que um panorama (já os há em boa medida), e menos do que outro eventual achado teórico de boa monta que pudesse vir a ser devidamente formulado – nem que fosse como *boutade*. Talvez seja mesmo apenas mais uma chance de enfrentar possíveis opções para o exercício da própria Antropologia.

É que nos últimos anos, discussões sobre a natureza do conhecimento antropológico voltaram à baila, ora diretamente, ora implicitamente (Fabian, 2012; Mimica, 2010; Toren e de Pina-Cabral, 2009; Holbraad, 2009; Otto e Bubandt, 2010). Curiosamente, algumas das mais intensas destas discussões são produzidas por estímulo direto da chamada "virada ontológica" (exs. Erazo e Jarrett, 2017; Kohn, 2015, 2014; Kelly, 2014; Bessire e Bond, 2014; Palecek e Risjord, 2013; Laidlaw, 2012; Pedersen, 2012b; Lloyd, 2011; Viveiros de Castro, 2015), que muito deve à etnologia ameríndia e a seus efeitos sobre os modos de pensar a, *voilá,* alteridade: em bom sentido, é como resposta ao que se compreende ser o estatuto desta alteridade em que se jogam as apostas sobre qual a tarefa que lhe cabe e quais as possibilidades da própria Antropologia. Um dos debates recentes sobre a virada ontológica, travados nas páginas da mais prestigiosa revista de Antropologia na atualidade, enfrenta diretamente a questão. Ou como "alteridade radical" sobre a qual se pode refletir criativa e imaginativamente, mas que permanecerá sempre num certo nível irredutível, inapreensível (e também incompreensível, vale dizer), ou como recurso para uma confrontação dialógica entre práticas e ideias relativas ao que um antropólogo vivencia em campo, e que ponham a descoberto justamente os modos como podemos compreender as diferenças e reexaminar nossas próprias práticas e concepções, sem que, com isto, estejamos sempre e necessariamente a reativar alguns dos velhos divisores e nossa suposta superioridade no acesso aos sentidos dos outros, o que parece estar em debate é, ao mesmo tempo, o que seriam o objeto da antropologia e seus procedimentos de descoberta, sua capacidade analítica e seu poder de reflexão e imaginação teórica (ver Graeber, 2015; e Viveiros

de Castro, 2015).

De qualquer maneira, o que resta inquestionado é que as boas etnografias permanecem, inclusive como a condição interna da crítica à própria antropologia que a produz,[8] pois se a questão da "alteridade" hoje nos recoloca diante de dilemas profundos da Antropologia – de nossa capacidade de compreensão, descrição e análise dos "outros" – nossa única solução sustentável haverá de ser sempre pela via etnográfica. Pois, se "alteridade" como dispositivo genérico será sempre mais ou menos irrelevante, é como problema etnográfico que ela se configura como fundamental e indispensável.

As descrições e as análises etnográficas como as que Menget pôs à disposição dos americanistas, que já contribuíram para esta considerável reconfiguração do campo da etnologia ameríndia, desde os finais da década de 1970, ainda podem ajudar senão a responder, ao menos a dar corpo a algumas das questões cruciais que persistem na antropologia. Neste sentido, vimos que mesmo um problema como o da "alteridade", que recebe a cada estação das modas intelectuais uma nova roupagem conceitual, pode ser novamente rebatido contra antigas descrições etnográficas bem feitas e ganhar sentidos mais precisos. A etnografia *Ikpeng* mostra alguns desses sentidos, e talvez outros possam estar igualmente dispersos em outras etnografias à espera de que possam voltar a ser descritos e compreendidos.

De modo geral, creio que essa é uma velha lição da antropologia, que ainda deve ser repetida: contra as eventuais abstrações a que por vezes somos tentados, o remédio é uma dose maior de etnografia, mesmo aquelas que, datando já de algumas décadas, não têm qualquer validade prejudicada. Parte da cura contra as tentações e as seduções das noções difusas e genéricas de "alteridades" indeterminadas estará sempre ali em situações etnográficas concretas e precisas, como aquela em que um Ikpeng, não tendo em mente apenas um substrato filosófico sobre a alteridade, nem apenas suas concepções metafísicas sobre a diferença, deparava-se frente a frente com um outro real, com um inimigo diante de seus próprios olhos e, ao vê-lo, eventualmente morto a seus pés, despojava a si mesmo de toda sua parafernália e voltava inteiramente nu, em sua particular humanidade, para sua aldeia de origem.

Recebido: 31/07/2018
Aprovado: 04/10/2018

MárnioTeixeira-Pinto é professor na Universidade Federal de Santa Catarina desde 2002. Foi professor na Universidade Federal do Paraná entre 1990 e 2002. Fez estágios de pós-doutorado na University of Saint Andrews, Escócia, e na École Pratique desHautesÉtudes, Paris, França. Foi *Fulbright Senior Professor* na University ofWisconsin, Madison, Estados Unidos, em 2007. Entre março de 2018 e fevereiro de 2019, cumpre estágio pós-doutoral no Departamento de Antropologia da Universidade de São Paulo. Contato: marnio.t.pinto@gmail.com

Notas

1. Esta é uma versão bastante modificada de um original em francês, publicado numa coletânea em homenagem a Patrick Menget. Resenhas elogiosas e demandas de colegas e alunos, ao lado da enorme dificuldade de localização dos originais da obra coletiva original, publicada na Coleção *Recherches Américaines* pela *Société d'Ethnologie* da *Université de Paris Ouest, Paris La Défense,* em edição cara e restrita, de difícil circulação, me fizeram tomar a iniciativa de rever e submeter para publicação uma nova versão, em português. Agradeço aos pareceres anônimos recebidos por terem permitido clarear aspectos importantes dos argumentos e da limitada ambição deste artigo, que dialoga com o eixo central do manuscrito de um livro que, em diferentes versões e extensões, ocupa-me há anos.

2. Mesmo que estejam referidos a contextos teóricos e analíticos ligeiramente diferentes, uso aqui de modo absolutamente indistinto as expressões antropologia e etnologia "americanista", "amazônica", "ameríndia" ou mesmo "estudos amazônicos".

3. O tema da alteridade, tradicionalmente mais ou menos restrito à Filosofia, Antropologia, à Psicanálise e à Literatura, de fato, disseminou-se por um enorme campo de saberes conexos que vai do Serviço Social ao Direito, passando pela História, a Religião, a Sociologia, pelos Estudos de Imigração e de Economia. Uma rápida busca em bases de dados tipo *"WebofScience"* ou *"Persee.fr",* por exemplo, conta aos milhares as entradas tendo "alteridade" como palavra-chave em diversas áreas.

4. Faço evidentemente uma paráfrase da famosa passagem de Sahlins sobre canibalismo (1983).

5. A diferença entre as grafias pode não ser mais do que simplesmente isto mesmo.

6. A diferença de grafia entre os dois vocábulos pode não ser mais do que opções diferentes de transcrição de um mesmo fonema das duas línguas, pois no próprio Arara o termo *udot* poderia soar entre um som oclusivo /d/ e um vibrante /r/.

7. Note-se que não estou me referindo à questão relativa a "graus" de alteridade, num jogo de afastamentos diferenciais progressivos, mas ao estatuto mesmo da diferença que pode ser percebido em casos concretos.

8. Desde muito tempo, Peirano (2014, 1992, 1986) vem fazendo considerações muito semelhantes a estas que direciono para o terreno da etnologia ameríndia.

Referências bibliográficas

AGAMBEN, G. 2007. *L'amitié.* Paris: Éd. Payot & Rivages.

ALBERTI, B.; FOWLES, S. et al. 2011. “worlds otherwise”: Archaeology, anthropology, and ontological difference”. *Current Anthropology,* 52. 6: 896-912,

ARHEM, K. 1993. “Ecosofia makuna”. In: Corrêa, F. *La selva humanizada: Ecologia alternativa en el tropico humedo colombiano.* Bogota: Instituto Colombiano de Antropologia, 109-126,

______. 1996. “The cosmic food web: Human-nature relatedness in the northwest amazon”. In: Descola, P.; G. Palsson. *Nature and society: Anthropological perspectives.* London and New York: Routledge, 185-204.

BESSIRE, L.; BOND, D. 2014. “Ontological anthropology and the deferral of critique”. *American Ethnologist,* 41. 3: 440-456,.

BIRD DAVID, N. 1999. “’animism’ revisited: Personhood, environment, and relational epistemology”. *Current Anthropology,* 40. S1, S67-S91,

BOËR, S. E. 2007. *Thought-contents: On the ontology of belief and the semantics of belief attribution.* Springer Verlag.

CARNEIRO DA CUNHA, M. 1978. *Os mortos e os outros. Uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os índios krahó.* Sao Paulo: Hucitec.

______.VIVEIROS DE CASTRO, E. 1986. “Vingança e temporalidade: Os tupinambás”. *Anuário Antropológico,* 85: 57-78.

CLASTRES, P. 1978. *A sociedade contra o estado: Pesquisas de antropologia política.* Rio de Janeiro: Francisco Alves.

______. 1980a. “Arqueologia da violência: A guerra nas sociedades primitivas”. *In:* Clastres, P.; M. Gauchet *et al. Guerra, religião, poder.* São Paulo: Edições, 70: 9-47.

______. 1980b. “Infortúnio do guerreiro selvagem”. *In:* Clastres, P.; M. Gauchet *et al. Guerra, religião, poder.* São Paulo: Edições, 70: 117-159.

COSTA, L.; FAUSTO, C. 2010. “The return of the animists: Recent studies of amazonian ontologies”. *Religion and Society: Advances in Research,* 1. 1: 89-109.

DESCOLA, P. 1986. *La nature domestique: Symbolisme et praxis dans l’ écologie des achuar.* Paris: Éd. de la Maison de Sciences de l’Homme.

______. 2001. “Leçon inaugurale de la Chaire d’Anthropologie de la Nature”. *Collège de France,* 29.

______. 2005. *Par-delà nature et culture.* France: NRF: Gallimard.

______. 2010a. “Cognition, perception and worlding”. *Interdisciplinary Science Reviews,* 35. 3: 334-340.

______. 2010b. “Steps to an ontology of social forms”. *In:* Otto, T.; N. Bubandt. *Experiments in holism: Theory and practice in contemporary anthropology.* Oxford: Wiley-Blackwell, 209-226.

DESCOLA, P.; TAYLOR, A. C. 1993. “Introduction”. *L’Homme,* 33. 126, La Remontée de l’Amazone. pp. 13-24,

ERAZO, J.; JARRETT, C. 2017. “Managing alterity from within: The ontological turn in anthropology and indigenous efforts to shape shamanism”. *Journal of the Royal Anthropological Institute,* 24, 1: 145-163.

ERIKSON, P. 1986. “Altérité, tatouage et anthropophagie chez les pano: La belliqueuse quête du

soi". *Journal de la Société des Américanistes,* 72, 1: 185-210.

_____. 1987. "De l'apprivoisement à l'approvisionnement: Chasse, alliance et familiarisation en Amazonie amériendienne". *Techniques & Culture,* 9: 105-140.

FABIAN, J. 2012. "Cultural anthropology and the question of knowledge". *Journal of the Royal Anthropological Institute,* 18. 2: 439-453.

FERNANDES, F. 1952. "La guerre et le sacrifice humain chez les tupinamba.". *jsa,* 41. 1: 139-220.

_____. 1970. *A função social da guerra na sociedade tupinambá.* São Paulo: Livraria Pioneira Editora.

FRANCHETTO, B. 2001. "Línguas e história no Alto Xingu". In: Franchetto, B.; M. Heckenberger. Os povos do Alto Xingu: História e cultura. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 111-156.

GALVÃO, E. 1979. "Cultura e sistema de parentesco das tribos do alto rio Xingu". *In:* _____. *Encontros de sociedades: Índios e brancos no Brasil.*

GRAEBER, D. 2015. "Radical alterity is just another way of saying" reality": A reply to eduardo viveiros de castro". *HAU: Journal of Ethnographic Theory.*

HALBMAYER, E. 2012. "Debating animism, perspectivism and the construction of ontologies". *Indiana,* 29: 9-23.

HENLEY, P. 1996. "Recent themes in the anthropology of amazonia: History, exchange, alterity". *Bulletin of Latin American Research,* 15. 2: 231-245.

_____. 2001. "Inside and out: Alterity and the ceremonial construction of the person in the guianas". *In:* Henley, P.; N. Whitehead. *Beyond the visible and the material: The amerindianization of society in the work of peter rivìere.* Oxford; New York: Oxford University Press, 197-220.

HEYWOOD, P. 2012. "Anthropology and what there is: Reflections on 'ontology'". *Cambridge Anthropology,* 30. 1: 143-151.

HIGH, C. 2012. "Shamans, animals and enemies: Human and non-human agency in an amazonian cosmos of alterity". *Animism in Rainforest and Tundra: Personhood, Animals, Plants and Things in Contemporary Amazonia and Siberia,* 130

HOLBRAAD, M. 2007. "Defining anthropological truth". *In: Anais Paper for Kent conference on 'Divination and Dialogue',* 11.

_____. 2009. "Ontography and alterity: Defining anthropological truth". *Social Analysis,* 53. 2: 80-93.

KELLY, J. 2014. "The ontological turn: Where are we?". *HAU: Journal of Ethnographic Theory,* 4. 1: 357-360.

KOHN, E. 2014. *What an ontological anthropology might mean.* Disponível em: <http://culanth.org/fieldsights/463-what-an-ontological-anthropology-might-mean>. Acesso: em: 12 nov. 2015.

_____. 2015. "Anthropology of ontologies". *Annual Review of Anthropology,* 44. 1: 311-327.

LAIDLAW, J. 2012. "Ontologically challenged". *Anthropology of This Century,* 4.

LATOUR, B. 2009. "Perspectivism: 'type' or 'bomb'?". *Anthropology Today,* 25. 2: 1-2.

LÉVI-STRAUSS, C. 1991. "L' idéologie bipartite des amérindiens". *In:* _____. *Histoire de lynx.* Paris: Plon, 299-312.

_____. 1993. "Un autre regard". L'Homme, 33 : 126-128, *La remontée de l'Amazone,* 7-11.

______. 2000. "Postface". *L'HOMME,* Question de Parenté. 154-155, 713-720.

LIMA, E. C. D.; CÓRDOBA, L. I. 2011. *Os outros dos outros: Relações de alteridade na etnologia sul--americana.* Curitiba: Ed. UFPR.

LIMA, T. S. 1996. "O dois e seu múltiplo: Reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi". *Mana,* 2. 2: 21-47.

______. 1999a. "Para uma teoria etnográfica da distinção entre natureza e cultura na cosmologia juruna". *Revista Brasileira De Ciências Sociais,* 14. 40: 43-52.

______. 1999b. "Para uma teoria etnográfica da distinção entre natureza e cultura na cosmologia juruna". *Revista Brasileira de Ciências Sociais,* 14. 40: 43-52.

______. 2005. *Um peixe olhou para mim: O povo yudjá e a perspectiva.* São Paulo; Rio de Janeiro: Editora UNESP; NuTI.

LLOYD, G. E. R. 2010. "Further thoughts". *Interdisciplinary Science Reviews,* 35: 3-4, 404-405,

______. 2007. *Cognitive variations: Reflections on the unity and diversity of the human mind.* Oxford [etc.]: Oxford University Press.

______. 2011. "Humanity between gods and beasts? Ontologies in question*". *JOURNAL OF THE ROYAL ANTHROPOLOGICAL INSTITUTE,* 17. 4: 829-845,

LYON, P. J. 1974: *Native south americans: Ethnology of the least known continent.* Prospect Heights, Ill.: Waveland Press.

MENGET, P. 1993. "Notas sobre as cabeças mundurucu". *In:* Viveiros de Castro, E.; M. Carneiro da Cunha. *Amazônia: Etnologia e história indígena.* São Paulo: Núcleo de História Indígena e de Indigenismo da USP: FAPESP, 311-321.

______. 1977a. "Adresse et référence dans la classification sociale txicáo". *In:* Overing, J. *Social time and social space in lowland southamerican societies.* Paris: C.N.R.S.; Fondation Singer-Polignac, 323-340.

______. 1977b. *Au nom des autres: Classification des relations sociales chez les Txicao du haut-Xingu (brésil).* Docteur 3eme Cycle, Université de Nanterre.

______. 1979. "Temps de naîitre, temps d'être: La couvade". *In:* Izard, M.; P. Smith. *La fonction symbolique.* Paris: Gallimard. 245-264.

______. 1985a. "Jalons pour une étude comparative". *Journal de la Societé des Americanistes,* 71. 1: 131-141.

______. 1985b. "Présentation". *Journal de la Societé des Americanistes,* 71: 129-130.

______. 1988. "Note sur l'adoption chez les txicão du brésil central". *Anthropologie et Sociétés,* 12. 2: 63-72.

______. 1993. "Le propre du nom. Remarques sur l'onosmatique txicao". *Journal de la Societé des Americanistes,* 79. 1: 21-31.

______. 2001. *Em nome dos outros: Classificação das relações sociais entre os txicáo do Alto Xingu.* Lisboa: Assírio & Alvim.

MIMICA, J. 2010. "Un/knowing and the practice of ethnography: A reflection on some western cosmo-ontological notions and their anthropological application". *Anthropological Theory,* 10. 3:

203-228.

OTTO, T.; BUBANDT, N. 2010. *Experiments in holism: Theory and practice in contemporary anthropology.* Chichester, West Sussex; Malden, MA: Wiley-Blackwell.

OVERING, J. 1986. “Images of cannibalism, death and domination in a “non violent” society”. *Journal de la Societé des Americanistes,* 72. 1: 133-156.

______. 1989. “Styles of manhood: An amazonian contrast in tranquility and violence”. In: Howell, S.; R. Willis. *Societies at peace: Anthropological perspectives.* London & New York: Routledge, 79-99.

______. 2002. “Estruturas elementares de reciprocidade - uma nota comparativa sobre o pensamento sócio-político nas guianas, brasil central e noroeste amazônico”. *Cadernos de Campo,* 117-138.

PALECEK, M.; RISJORD, M. 2013 “Relativism and the ontological turn within anthropology”. *Philosophy of the Social Sciences,* 43. 1: 3-23.

PEDERSEN, M. A. 2001. “Totemism, animism and north asian indigenous ontologies”. *Journal of The Royal Anthropological Institute,* 7. 3: 411,

PEDERSEN, M. A. 2012a. “Proposing the motion”. *Critique of Anthropology,* 32. 1: 59-65.

______. 2012b. “Common nonsense: A review of certain recent reviews of the ontological turn”. *Anthropology of This Century,* 5.

PEIRANO, M. 1984. “A antropologia esquecida de Florestan Fernandes: Os tupinambá”. *Anuário Antropológico,* 82: 15-52.

______. 1986. “O encontro etnográfico e o diálogo teórico”. *Anuário Antropológico,* 85: 249-264.

______. 1992. *A favor da etnografia.* Universidade de Brasília, Instituto de Ciências Humanas, Departamento de Antropologia.

______. “Etnografia não é método”. *Horizontes Antropológicos,* 20. 42, 377-391, 2014

PEIXOTO, F. 2002. “Perfil de Vernant e outros perfis”. *Revista de Antropologia,* 45. 1: 245-249.

PERRONE-MOISÉS, B. 2008. “Um coletivo franco-indígena”. *In: Anais Comunicação apresentada Anpocs.*

RAMOS, A. R. 2012. “The politics of perspectivism”. *Annual Review of Anthropology,* 41. 1: 481-494.

RIVIÈRE, P. 1994. “WYSINWYG in Amazonia”. *Journal of the Anthropological Society of Oxford,* 25. 3; 255-262.

RIVIÈRE, P. 1995. “ Aae na amazônia”. *Revista de Antropologia,* 38. 1: 191-203.

ROSENGREN, D. 2006. “Transdimensional relations: On human-spirit interaction in the amazon”. *Journal of The Royal Anthropological Institute,* 12. 4: 803-816.

SÁEZ, O. C. 2003. “Extranjeros sin fronteras: Alteridad, nombre e historia entre los yaminawa”. *Anuario Indiana,* 19. 20: 73-88.

SAHLINS, M. 1983. “Raw women, cooked men, and other”great things”of the fiji islands”. *In:* Brown, P.; D. Tuzin. *The ethnography of cannibalism.* Washington, DC: Society for Psychological Anthropology, 72-93.

SCHADEN, E. 1964. “Aspectos e problemas etnológicos de uma área de aculturação intertribal: O Alto Xingu”. In: ______. *Aculturação indígena. Ensaio sobre fatores e tendências da mudança cultural de tribos índias em contacto com o mundo dos brancos. São Paulo.* 65-102.

______. 1956. *Karl von den Steinen e a exploração científica do Brasil*. Ed: FFCL/USP.

SZTUTMAN, R. 2001. "Lévi-Strauss e o desafio americanista". *Novos Estudos CEBRAP,* 61: 57-75.

TAYLOR, A. C. 1984. "L'americanisme tropical: Une frontière fossile de l'ethnologie". In: Rupp--Einsenreich, B. *Histoires de l'anthropologie: Xvi-xix siècles.* Paris: Klinksieck, 213-233.

TEIXEIRA-PINTO, M. 1997. *Ieipari : Sacrifício e vida social entre os índios Arara (caribe).* São Paulo: Editora Hucitec : ANPOCS; Curitiba, PR : Editora UFPR.

TOREN, C. 2006. "Como sabemos o que é verdade? O caso do mana em Fiji". *Mana,* 12. 2: 449-477.

TOREN, C.; DE PINA-CABRAL, J. 2009. "What is happening to epistemology?". *Social Analysis,* 53. 2: 1-18.

TURNER, T. S. 2009. "The crisis of late structuralism. Perspectivism and animism: Rethinking culture, nature, spirit, and bodiliness". *Tipití: Journal of The Society for the Anthropology of Lowland South America,* 7. 1: 3-40.

VERNANT, J.-P. 1988. *A morte nos olhos: Figurações do outro na Grécia antiga Ártemis, Gorgó*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

VILAÇA, A. 1992. *Comendo como gente: Formas do canibalismo wari**. Rio de Janeiro: ANPOCS: Editora UFRJ.

______. 1998. "Fazendo corpos: Reflexões sobre morte e canibalismo entre os wari' à luz do perspectivismo". *Revista de Antropologia,* 41. 1.

______. 2000. "Relations between funerary cannibalism and warfare cannibalism: The question of predation". *ETHNOS,* 65. 1: 106.

VIVEIROS DE CASTRO, E. 2011. "Zeno and the art of anthropology: of lies, beliefs, paradoxes, and other truths". *Common Knowledge,* 17. 1: 128-145.

______. 2002. "Perspectivismo e multinaturalismo na américa indígena". *In:* ______. *A inconstância da alma selvagem - e outros ensaios de antropologia.* São Paulo: Cosac & Naify, 347-399.

______. 1992. *From the enemy's point of view: Humanity and divinity in an Amazonian society.* Chicago: University of Chicago Press.

______. 1998. "Cosmological deixis and amerindian perspectivism". *Journal of The Royal Anthropological Institute,* 4. 3: 469-488.

______. 2001ª. "A propriedade do conceito". *In: Anais texto apresentado no Seminário Temático 23,* Caxambu: ANPOCS.

______. 2001b. "Apresentação". *In:* Menget, P. *Em nome dos outros: Classificação das relações sociais entre os Txicáo do Alto Xingu.* Lisboa: Assírio & Alvim/Museu de Etnografia, 7-13.

______. 2002a. "A imanência do inimigo". In: Viveiros de Castro, E. *A inconstância da alma selvagem - e outros ensaios de antropologia.* São Paulo: Cosac & Naify, 181-263.

______. 2002b. *A inconstância da alma selvagem - e outros ensaios de antropologia.* São Paulo: Cosac & Naify.

______. 2002c. "O nativo relativo". *Mana,* 8. 1: 113-148.

______. 2015. "Who is afraid of the ontological wolf? Some comments on an ongoing anthropolo-

gical debate". *The Cambridge Journal of Anthropology,* 33. 1.

VON DEN STEINEN, K. 1940. *Entre os aborígenes do Brasil Central.* São Paulo: Departamento de Cultura de São Paulo.

______. 1942. *O Brasil Central: Expedição em 1884 para a exploração do rio Xingu.* Companhia Editora Nacional,

WILLERSLEV, R. 2007. *Soul hunters: Hunting, animism, and personhood among the siberian Yukaghirs.* Berkeley: University of California Press.

Resumo: O artigo percorre alguns dos caminhos que é uma das ideias centrais que a etnologia amazônica deve a Patrick Menget. A constatação de que os sistemas sociais amazônicos têm como um de seus pilares constitutivos a referência a formas específicas de alteridade está na origem tanto da profunda renovação de nossa compreensão sobre os coletivos indígenas da América do Sul, quanto dos avanços teóricos que a etnologia amazônica trouxe para a teoria antropológica nas últimas décadas.

Palavras-chave: Alteridade, Etnologia Amazônia, Teoria Antropológica e Etnografia

Abstract: The article goes through some of the paths followed by one of the central ideas that Amazonian ethnology owes to Patrick Menget. The finding that Amazonian social systems have specific forms of 'alterity' as one of their important foundation is in the origin of the renewal of our understanding about South American indigenous collectives and the theoretical advances Amazonian ethnology has brought to anthropological theories in the last decades.

Key-words: Alterity, Amazonian Ethnology, Ethnography and Anthropological Theory